45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 27 5 JUILLET 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie mystique

(Suite)

SOMMAIRE

IV. Spiritualité ignatienne. — 1. Le *Récit du pèlerin*, autobiographie de S. Ignace traduite par le P. Thibaut. — 2. Etudes du P. Nonell sur les *Exercices*, traduites par le même. — 3. L'oraison telle que l'entendent S. Ignace et ses disciples, d'après le P. Brou. — 4. Histoire des *Exercices* de S. Ignace au XVIe siècle, par le P. Bernard. — 5. Etudes du P. Pottier sur le P. Lallemant et ses disciples. — 6. Edition critique des *Lettres spirituelles* du P. Surin.

V. Textes et traductions. — 1. S. Cyprien, *De la conduite des Vierges*. — 2. Les *Légendes franciscaines* présentées par M. Masseron. — 3. *Vie de sainte Douceline*. — 4. *Le livre de sainte Angèle de Foligno*, nouvelle édition critique par le P. Ferré et étude sur sa spiritualité. — 5. *Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne*. — 6. Le *Mémorial de Direction pour les Supérieurs*, par le cardinal de Bérulle. — 7. Documents sur une mystique du XVIIIe siècle, Marie-Joseph Pruvost, publiés par M. Uzureau. — 8. Opuscule ascétique de S. Alphonse de Liguori sur la conformité à la volonté de Dieu.

VI. Varia. — 1. Une Revue nouvelle. — 2. Ouvrages récemment envoyés à l'*Ami*.

IV. — Spiritualité ignatienne

1. — L'autobiographie de S. Ignace de Loyola connue sous le nom de *Récit du Pèlerin* est le plus savoureux morceau de la littérature ignatienne. Le P. Thibaut, S. J., en a donné une nouvelle édition française annotée [1].

Les Pères de la Compagnie de Jésus qui entouraient à Rome S. Ignace vers les derniers temps de sa vie, le pressèrent souvent de leur laisser, comme une sorte de testament spirituel, le récit de la manière dont Dieu l'avait conduit dans les voies de la perfection, particulièrement à l'époque de sa conversion et dans la période qui précéda la formation de la Compagnie. Après bien des hésitations, le vénéré fondateur finit par accéder à leur désir. Il raconta au P. Louis Gonzalez, avec une foule de détails précis, l'histoire de sa vie intérieure. Le P. Gonzalez, doué d'une très heureuse mémoire, prenait des notes immédiatement après l'entretien et dictait ensuite à quelque secrétaire les paroles même d'Ignace, « s'ingéniant à ne pas mettre un mot qu'il n'ait entendu. » Ainsi fut composée cette autobiographie, que le Saint n'a ni écrite, ni signée, mais qui se présente néanmoins à nous avec une grande autorité. L'évidente sincérité du récit, l'importance des événements racontés, une certaine simplicité naïve qui par moments rappelle les *Fioretti* font du *Récit du Pèlerin* une pièce historique de haute valeur et une très profitable lecture spirituelle.

2. — Le même traducteur publiait presque en même temps une édition française du solide commentaire spirituel donné aux *Exercices* de S. Ignace par le P. Jaime Nonell [1].

S'appuyant sur plusieurs textes des *Annotations* et sur l'autorité du P. Pierre Lefèvre, l'auteur espagnol propose trois manières d'utiliser les *Exercices*. On peut d'abord expliquer la nature et l'usage de chacun des *exercices de piété* mentionnés par S. Ignace, en faisant la synthèse de tout ce que le saint en a dit au cours de son livre : on a ainsi une sorte de manuel d'oraison : c'est la première partie. Dans la seconde partie, le P. N. montre comment les *Exercices*, en purifiant l'âme de ses défauts, la conduisent progressivement par les trois voies vers la charité fervente. La troisième partie s'attache à suivre pas à pas les *Exercices* dans l'ordre où S. Ignace les a laissés, met en relief chaque pratique en indiquant comment elle doit être comprise pour conduire le retraitant vers l'*élection* finale du chrétien qui « cherche la volonté divine touchant la disposition de sa vie pour le salut de son âme. »

Cette triple analyse très fouillée se recommande avant tout à ceux qui donnent les *Exercices ;* plusieurs de ceux qui les reçoivent pourront aussi en tirer profit. Les historiens trouveront dans ce volume des indications de bon aloi sur le sens dans lequel la Compagnie a compris et appliqué le programme spirituel de son fondateur.

Un lexique expliquant le sens de quelques termes employés par S. Ignace termine le volume. Rien ne nous avertit (sauf une citation de Roothaan) que ce lexique n'est pas de Nonell. Le P. Thibaut aurait dû nous donner quelques indications historiques sur l'ouvrage qu'il traduisait et sur son auteur. Des notes critiques plus nombreuses devraient accompagner le texte. Pourquoi n'a-t-il pas fait pour cette *Analyse* un travail analogue à celui qu'il a fait pour le *Récit du Pèlerin ?* Faute d'une bonne introduction historique et de notes, l'ouvrage reste difficilement utilisable, malgré l'intérêt qu'il présente.

3. — Le P. Brou, S. J., a déjà publié plusieurs volumes sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus. Celui qu'il a dernièrement fait éditer [2] est à la fois une pénétrante étude historique et une im-

(1) *Le Récit du Pèlerin.* Autobiographie de S. Ignace de Loyola. — 2e édit.; traduit et annoté par Eugène Thibaut, S. J. — Un vol. in-12 de 182 p. de la collection du *Museum Lessianum*, 4 f. — Bruges, Beyaert, 1924.

(1) *Analyse des* EXERCICES SPIRITUELS *de S. Ignace de Loyola*, par Jaime Nonell, S. J.; traduit de l'espagnol par Eugène Thibaut, S. J. — Un vol. in-12 de 346 p. — *Ibid.*, 1924.

(2) *S. Ignace, maître d'oraison*, par A. BROU. Un vol. in-8 de XXVII-256 p., 12 f. — Paris, Editions *Spes*, 1925.

portante œuvre doctrinale. Il a voulu déterminer quelle fut la méthode d'oraison pratiquée et enseignée par S. Ignace.

Les « méthodes d'oraison d'après S. Ignace, » les « traités d'oraison d'après la méthode de S. Ignace » sont légion. Mais le souci de leurs auteurs a été *d'adapter* la spiritualité ignatienne à une époque ou à un milieu déterminés, plutôt que *d'étudier objectivement* la doctrine telle que S. Ignace l'a conçue ; ils avaient un but pratique plus que des ambitions strictement historiques.

Chez le P. Brou, le souci de l'exactitude historique prend le pas sur les considérations d'apostolat. Ce qu'il veut dégager, c'est la pensée d'Ignace, toute seule, sans commentaire, sur l'oraison ; et si dans le livre du P. Brou on peut trouver encore quelques interprétations proposées et défendues, il ne s'agit toujours que de la pensée de S. Ignace à mieux comprendre en elle-même et pour elle-même.

N'en concluez pas que le P. B. traite son sujet avec indifférence et impassibilité. Non ; c'est un fils qu'indignent les fausses interprétations, que peinent les exposés insuffisants de la doctrine de son père ; la note émue ne manque pas, ni même quelques chevauchées polémiques ; mais elles ont pour but de défendre la position prise par S. Ignace et non les vues particulières que pourrait avoir le P. B.

Une introduction décrit les essais tentés avant S. Ignace pour donner aux âmes pieuses des méthodes d'oraison. Après ce résumé historique intéressant dans sa brièveté, l'auteur expose dans une première partie les idées de S. Ignace sur l'oraison en général ; un chapitre est consacré à la pensée de S. Ignace sur les oraisons mystiques ; nous en transcrivons la conclusion qui caractérise assez bien le mode selon lequel le P. B. conçoit l'attitude de S. Ignace à l'égard des grâces mystiques.

« En somme, S. Ignace ne nous dit nulle part qu'à son avis la contemplation infuse soit nécessaire pour arriver, nous ne disons pas à la très haute sainteté, mais à la sainteté que Dieu, dans sa Providence, nous réserve si nous sommes fidèles, sainteté par ailleurs beaucoup plus élevée que notre lâcheté ne voudrait le croire. Par contre il fait tout pour préparer l'âme aux grâces éminentes, de quelque nature qu'elles soient, qu'il [Dieu] nous destine. Il fait tout, dans les *Exercices* pour nous détacher, nous vider de nous-mêmes, éliminer les obstacles à l'action divine, nous mettre et nous maintenir en contact avec Dieu par l'intermédiaire de Notre-Seigneur. Quand il nous a ainsi comme allégés de nous-mêmes et des créatures, prémunis contre les erreurs, les illusions, les ruses du démon, bref, mis sur la voie, il se tait, il n'a plus rien à dire. C'est à l'Esprit-Saint de parler » (p. 68-69).

Il suit de là que les *Exercices* ne sont pas formellement un manuel guidant les âmes adonnées à la contemplation infuse. « Il laisse à d'autres le soin de traiter de cette oraison » (p. 59). Mais s'il n'en *traite* pas, il en *parle* dans les Exercices, comme un homme qui trouve tout simple que les grâces mystiques apparaissent au cours des pratiques de piété qu'il indique. Toutefois S. Ignace écrit pour tous les retraitants ; il ne donne pas de conseils ou de pratiques spécialement réservés par lui aux âmes mystiques ; celles-ci comprendront mieux l'ensemble et le détail ; et, au jugement du P. B., telle recommandation quasi héroïque de S. Ignace, par exemple celle qui concerne le 3e degré d'humilité « est encore une de ces pages qui n'ont pas besoin de la mystique pour être exactement comprises et solidement mises en pratique, mais auxquelles les lumières infuses donnent une lumière insoupçonnée » (p. 63-64). Cette interprétation restrictive de la portée mystique des *Exercices* de S. Ignace réagit, le P. B. lui-même en fait la remarque, contre l'interprétation plus large donnée récemment par le P. Peeters [1].

La 2e Partie de l'ouvrage du P. B. analyse les différentes préparations proposées par S. Ignace pour se disposer d'une manière éloignée ou très prochaine à l'oraison. Il insiste surtout sur les préliminaires immédiats et sur les « préludes, » ne se contentant pas ici d'exposer la pensée de S. Ignace, mais s'efforçant de la désolidariser des interprétations abusives et de la justifier contre des attaques récentes.

Dans la 3e Partie, il énumère et explique les différentes méthodes d'oraison indiquées par S. Ignace dans les *Exercices*. Car ces méthodes, contrairement à un préjugé courant, sont multiples, et introduisent une grande variété dans les efforts de l'âme qui cherche à s'unir à Dieu et à s'abandonner à sa volonté.

La 4e Partie rassemble enfin quelques enseignements complémentaires de S. Ignace (sur l'attitude à garder pendant l'oraison, sur le discernement des esprits, etc.).

En dépit de quelques interprétations discutables — et discutées même parmi les fils de S. Ignace, — l'ouvrage du P. B. nous semble actuellement celui qui nous donne l'exposé le plus clair et le plus sûr de la doctrine du saint fondateur sur l'oraison. On peut donc non seulement en conseiller l'étude aux historiens, mais aussi en recommander la lecture aux âmes, — si nombreuses — qui ont été initiées et formées à la vie intérieure sous l'égide ou sous l'influence de S. Ignace. Et si, en lisant le P. B., elles trouvent le maître moins méticuleux mais peut-être plus exigeant, moins pédagogique, mais plus dilatant que les auteurs des méthodes divulguées sous son nom, la gloire de S. Ignace et le bien des âmes n'auront qu'à y gagner.

4. — L'information historique du P. Brou est sérieuse, mais ne se montre qu'avec réserve et discrétion. Elle s'étale au contraire dans l'*essai* du P. Bernard, S. J. [2]. Presque tout ce qui intéresse l'histoire des

(1) Sur la thèse du P. Peeters et sur ces divergences d'interprétation des *Exercices* parmi les fils de S. Ignace, cf. *Ami* 1925, p. 17-22. On annonce comme prochaine une nouvelle édition retouchée de l'ouvrage du P. Peeters.

(2) *Essai historique sur les* EXERCICES SPIRITUELS *de S. Ignace depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du* DIRECTOIRE *(1599)*. — Un vol. in-12 de 264 p. — *Ibid.*, 1926.

doctrines et de la spiritualité de la Compagnie de Jésus durant le XVIe siècle a été touché dans ce livre. Nous y assistons d'abord à l'élaboration des *Exercices spirituels* par S. Ignace lui-même pendant la période qui va de sa propre conversion à la fondation de la Compagnie ; puis on nous dit quel usage fut fait du petit livre pendant le généralat de S. Ignace et de ses successeurs jusqu'au P. Acquaviva qui, en 1599, fit rédiger un directoire officiel. L'auteur raconte comment les *Exercices* étaient donnés soit aux membres de la Compagnie, soit aux personnes du dehors, comment et pourquoi ils furent violemment et fréquemment attaqués. Ce dernier aspect de l'histoire des *Exercices* est peut-être le plus intéressant et le plus instructif. Ecrit avec entrain, recherchant le mot piquant ou la citation curieuse, ce livre est d'une lecture agréable et facile, même pour ceux qui mentalement feraient ici ou là quelques réserves sur les jugements portés par l'auteur.

5. — Né à Châlons-sur-Marne le 30 octobre 1587, entré dans la Compagnie de Jésus en 1605, le P. Louis Lallemant mourut le 5 avril 1635, ayant occupé des postes importants dans son ordre, et laissant une réputation de sainteté. De 1630 à 1633, il avait guidé à la maison de Rouen les jeunes jésuites qui faisaient leur troisième année de probation. Il mourait sans laisser aucun livre. Mais un de ses auditeurs de 1630-1631, le P. Rigoleuc (1595-1658) avait pris note des instructions entendues. Ces notes passèrent au P. Huby (1608-1693). Après la mort de celui-ci, elles furent trouvées dans ses papiers par le P. Champion († 1701), qui vit dans ces notes une doctrine remarquable, les groupa à sa manière autour de sept « principes » de vie spirituelle. Il se disposait à les livrer à l'impression quand il mit la main sur d'autres notes prises dans des circonstances analogues, par le P. Surin (1600-1665) qui faisait à Rouen en 1630 son « troisième an » sous la direction du P. Lallemant. Le P. Champion ne voulut pas recommencer son travail. Il publia donc les notes prises par le P. Rigoleuc et rangées sous les sept « principes. » et les fit suivre d'un appendice qui contenait telles quelles les notes du P. Surin. Telle est l'origine du livre qui parut 59 ans après la mort du P. Lallemant, sous ce titre : *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant.* (Paris, 1694, chez Etienne Michallet).

Or, dans cet ouvrage, le P. Lallemant insiste beaucoup sur la nécessité de la vie intérieure pour les hommes apostoliques, sur la docilité à la conduite du St-Esprit et sur l'union à Notre-Seigneur. Il écrit que « sans la contemplation (il s'agit de la contemplation proprement dite, infuse) jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu et on ne sera jamais bien propre à y faire avancer les autres... Si l'on n'a pas reçu cet excellent don, lit-on ailleurs, on ne doit s'employer (aux fonctions qui regardent le prochain) que par manière d'essai, si ce n'est qu'on y fût engagé par l'obéissance [1]. »

De pareilles assertions expliquent les critiques qui s'élevèrent dans la Compagnie [1], la pénombre dans laquelle, au XVIIIe siècle, on laissa enseveli le petit volume édité par le P. Champion, la défiance persistante que les maîtres spirituels de la Compagnie de Jésus gardèrent à son égard pendant tout le XIXe siècle et presque jusqu'à nos jours [2]. Mais elle explique aussi l'importance accordée au P. Lallemant par M. Saudreau [3] et par tous ceux qui rendent à la contemplation infuse la place importante à laquelle elle a droit dans la notion de la vie spirituelle. Dans la Compagnie de Jésus, la doctrine du P. Lallemant ne fut jamais formellement proscrite ; il eut de son vivant et après sa mort des disciples fidèles à son esprit ; on a même parlé à ce propos d' « école du P. Lallemant, » ce qui semble exagéré. De nos jours, surtout depuis les pages élogieuses de M. Bremond [4], l'attention accordée au P. Lallemant et à ses disciples est devenue plus sympathique parmi les écrivains spirituels de la Compagnie. L'attitude de ceux-ci trahit cependant quelque embarras. En louant le P. Lallemant, ils cherchent à montrer que sa doctrine n'est pas de tout point conforme à celle de nos contemporains qui l'invoquent en faveur de leurs thèses (M. Saudreau, école thomiste, etc.) ; ils soutiennent que cette doctrine, malgré quelques imprécisions ou exagérations, reste conforme à celle de S. Ignace et des grands auteurs spirituels de la Compagnie ; ils s'efforcent enfin de ménager le plus possible les nombreux Jésuites qui, pendant si longtemps, ont

(1) Ces citations et d'autres sont relevées par le P. Bouvier, S. J., dans son article *Lallemant* du *Dict. de Théol. cathol.*, t. VIII, col. 2459-64.

(1) Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1927, p. 190 et 196-197, le P. Cavallera signale que, quelques mois après l'entrée en charge du P. Lallemant, des plaintes contre sa doctrine spirituelle étaient déjà parvenues à Rome, au général de la Compagnie, le P. Vitelleschi. Dans une lettre du 5 avril 1629, le Général s'étonne de cet enseignement qui ne concorde pas avec l'esprit de la Compagnie ; il prescrit une enquête et prévoit qu'il y aurait lieu de retirer au P. Lallemant sa charge d'instructeur des novices. Effectivement, dès 1631, le P. Lallemant était remplacé par le P. Hayneufve. Ces faits et d'autres analogues, dit le P. Cavallera, « montrent à quel point le mouvement mystique dans la Compagnie de Jésus en France, en cette première moitié du XVIIe siècle, préoccupait les supérieurs majeurs, comme au siècle précédent ils avaient été émus par la spiritualité du P. Balthasar Alvarez et de ses disciples ou imitateurs. » — Le P. Cavallera, le P. Hamon et le P. Pottier ne s'accordent pas sur les dates ni sur la durée des fonctions du P. Lallemant comme « instructeur du troisième an. » Les deux dates extrêmes sont 1629 et 1633.

(2) Cf. Watrigant, *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, fasc. 77-78, p. 80 et suiv. (1922). — « Le P. de Maumigny ...n'était pas sans préventions à l'endroit de la *Doctrine spirituelle* [de Lallemant]... Très sévère dans ses jugements sur les auteurs dont la doctrine ne lui paraissait pas à l'abri de tout reproche (le P. Lallemant en mérite bien quelques-uns...), le P. de Maumigny terminait toujours la discussion par le fameux : « *Caute legendus !* Homme supérieur, mais à lire avec précaution ! » (Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, p. V-VI. Sur ce livre, cf. *infra*).

(3) Cf. Saudreau, *La vie d'union à Dieu... d'après les grands maîtres de la spiritualité* (1921), p. 346-350.

(4) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome V, *La conquête mystique. L'école du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus* (Paris, Bloud, 1920).

gardé à l'endroit du P. Lallemant une réserve soupçonneuse et défiante.

En de telles conjonctures, le premier travail à entreprendre était une bonne édition critique de la *Doctrine*. Les manuscrits des PP. Rigoleuc et Surin utilisés par le P. Champion n'existent plus ; nous savons que le P. Champion a mis en ordre ceux du premier, et que très probablement il en a retouché la rédaction ; mais il nous est impossible de faire sur la nature et l'étendue de ces retouches autre chose que des conjectures [1]. Le travail critique se bornait donc à une édition correcte du livre publié par le P. Champion en 1694. Le P. Pottier se chargea de ce soin. Il eut d'abord la pensée de briser le cadre logique adopté par le P. Champion et de regrouper les fragments dans un autre ordre ; bien vite il renonça à son projet, et il eut raison. Il se contenta de donner à la fin de son volume une répartition nouvelle des matières conforme au plan qui lui eût paru préférable, et publia tel quel le texte du P. Champion, en supprimant les fautes qui s'étaient glissées dans les éditions subséquentes, en modernisant l'orthographe, en corrigeant quelques lapsus et en ajoutant quelques notes [2]. C'est à cette édition que désormais tout travail sérieux sur le P. Lallemant devra se référer.

Le P. Pottier ne s'en tint pas là. A propos des thèses du P. Lallemant et dans le dessein de les mettre en pleine valeur et en pleine lumière, il a voulu tenter un « Essai de théologie mystique comparée » dont le P. Lallemant serait le centre [3]. De ce travail, deux volumes ont paru récemment. Nous avons dit plus haut les difficultés que rencontre une telle entreprise. Le P. Pottier les a toutes abordées de front et loyalement.

Dans le premier volume, il nous parle 1° de la *perfection :* idée de la perfection ; appel à la perfection ; la perfection et le précepte de l'amour de Dieu ; la perfection mystique ; — 2° des conditions et *moyens* pour acquérir la perfection : la seconde conversion ; ses rapports avec la contemplation infuse ; les deux pôles de toute la spiritualité : pureté du cœur et conduite du Saint-Esprit ; — 3° de la *contemplation ;* — 4° de quelques *précurseurs* du P. Lallemant au XVIe et et au XVIIe s. — Dans le second volume, il est question 1° des *Jésuites humanistes* introducteurs à la vie dévote avant S. François de Sales et avec lui ; — 2° de « *S. François de Sales*, le premier des grands ignatiens du XVIIe siècle » ; — 3° de l'école du P. Lallemant et de l'école salésienne.

Une telle manière de comprendre le sujet est évidemment très large, et dans plus de la moitié du tome II nous sommes assez loin du P. Lallemant ; car le P. Pottier, à propos de tel point historique ou doctrinal, n'hésite pas à entreprendre une discussion avec des auteurs (ou même des revues) tout à fait contemporains [1]. Il en résulte des volumes un peu encyclopédiques, enchevêtrés, écrits avec vigueur toutefois, mais où la multitude des arguments mis en bataille et les pointes offensives dirigées en tous sens finissent par fatiguer le lecteur et par jeter un voile de brume sur la pensée même du P. Lallemant. D'ailleurs il semble bien que, malgré leur haute valeur, ni la personnalité du P. Lallemant, ni le livre publié par ses disciples n'ont l'envergure voulue pour qu'il y ait lieu d'en faire le centre de plusieurs siècles d'histoire de la spiritualité ou d'une théorie de la théologie mystique. De toute cette érudition un peu tumultueuse il eût été préférable d'extraire quelques notes historiques et doctrinales condensées et précises et de les joindre à l'édition nouvelle de la *Doctrine*. Il faut souhaiter que le long travail du P. Pottier aboutisse un jour à cette excellente conclusion.

6. — A l'école du P. Lallemant, le P. Surin reçut une empreinte très profonde. Il suffirait pour s'en convaincre de comparer le résumé qu'il fit lui-même des enseignements de son maître, et sa propre doctrine telle qu'elle résulte de ses *Lettres*. De celles-ci le P. Cavallera vient de commencer une édition critique dont le premier volume est paru [2]. Le P. Louis Michel († 1918) avait longuement rassemblé les matériaux qu'avec une méthode critique plus stricte le P. Cavallera a utilisés et mis en œuvre en suivant l'ordre chronologique.

Sur les 126 lettres contenues dans ce premier volume, 93 sont complètement inédites et les 33 autres (sauf 4) ont été corrigées d'après les manuscrits. Ce livre contient, de plus, un important document inédit, le « Journal spirituel » de Madame du Verger pendant l'année 1632. Un appendice donne la biographie du P. Surin jusqu'en 1640 ; un autre publie des extraits de la correspondance inédite du Général des Jésuites (le P. Vitelleschi), avec quelques jésuites français, où sont formulées des réserves et des plaintes sur la doctrine spirituelle du P. Surin ; un 3e comprend une série de

(1) Cf. A. Pottier, *La* DOCTRINE SPIRITUELLE *du P. Lallemant*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 268-87 ; — A. Hamon, *Qui a écrit la* DOCTRINE SPIRITUELLE *du P. Lallemant, ibid.*, 1924, p. 233-68.

(2) *La Vie et la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, de la Compagnie de Jésus.* Texte primitif revisé et annoté par le P. Aloys Pottier, de la même Compagnie. — Un vol. in-12 de XXXII-521 p., 15 f. — Paris, Téqui, 1924.

(3) *Essai de théologie mystique comparée : Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, par Aloys Pottier, S. J. — Tome I : *La doctrine spirituelle du P. Lallemant étudiée dans ses grandes lignes, ses idées directrices et ses sources*, 1 vol. in-12 de XII-433 p., 15 f.; — tome II : *L'école du P. Lallemant comparée avec les premiers représentants de l'école ignatienne française et avec S. François de Sales*, 1 vol. in-12 de 420 p., 15 f. — Paris, Téqui, 1927 et 1928. — Un tome III est annoncé sous ce titre : *La spiritualité bérullienne et les spirituels de la Compagnie de Jésus au temps du P. Lallemant.*

(1) C'est ainsi que nous avons (tome II, appendice III) une étude sur l'*acte d'offrande* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus où le R. P. cite l'*Ami* et désapprouve ce que nous avons dit (1926, p. 499-504) de sa vie mystique. — Ceux qui s'intéressent à cette question feront bien de lire une brochure récemment traduite de l'espagnol : *Vie mystique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, par le R. P. Arintero ; 50 p. in-32 (Œuvre de propagande du Sacré-Cœur, 10, Montée du Télégraphe, à Lyon). Le savant dominicain, mort récemment, qui s'est acquis une grande réputation par ses travaux sur les questions mystiques, interprète comme nous l'avons fait nous-même les grâces et l'oraison de la sainte.

(2) *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus.* Edition critique, par Louis Michel et Ferdinand Cavallera. — I, 1630-1639. — Un vol. gr. in-8 de L-335 p., 20 f. — Toulouse, Editions de la *Revue d'ascétique et de mystique* (9, rue Montplaisir), 1926.

Ce volume inaugure une « Bibliothèque de la *Revue d'ascétique et de mystique* » dont il forme le fascicule I. Le fascicule II est constitué par l'édition latine des écrits de la Bienh. Angèle de Foligno donnée par le P. Doncœur (cf. *Ami* 1927, p. 171-172, et *infra*).

notices biographiques sur les correspondants du P. Surin pour la période 1630-1639.

V. — Textes et traductions

1. — Le petit mais précieux traité de S. Cyprien, *De habitu Virginum*, vient d'être traduit et publié, dans l'excellente collection éditée par *La Vie Spirituelle* [1], par M. l'abbé J. Boutet. Des titres assez nombreux rendent sensible la suite des idées, mais les numéros usuels ont été conservés. Une préface sans verbiage donne tous les renseignements utiles pour une lecture fructueuse de l'opuscule. Un appendice rappelle opportunément la pensée de S. Cyprien sur le mariage. Des notes assez abondantes, dont l'érudition discrète sait donner en souriant plus d'une grave leçon, achèvent de faire de cette publication l'une des mieux présentées de la collection.

2. — M. Masseron a cueilli et noué un agréable bouquet de légendes franciscaines, prises aux sources anciennes [2]. On y trouve, réparties entre huit chapitres, les scènes les plus justement célèbres de la vie de S. François. Pas de discussions critiques, pas de recherches sur le noyau de vérité que peuvent renfermer ces antiques récits. M. M. laisse tout travail de ce genre aux érudits. Il se contente de relier les uns aux autres les épisodes des vieilles légendes par un commentaire continu, imprimé par l'éditeur en caractères plus petits. Ce commentaire n'est ni celui d'un historien, ni celui d'un mystique, mais bien plutôt celui d'un poète délicat et d'un dilettante curieux.

Et c'est bien dommage. Car la Collection *Caritas*, telle que nous l'ont proposée ses promoteurs, doit réunir des œuvres capables de faire connaître, goûter et pratiquer la piété franciscaine. Les légendes choisies par M. M. pouvaient atteindre ce but ; le commentaire dont il les accompagne oblige à exclure ce livre de toute bibliothèque de lecture spirituelle. L'âme chrétienne ne se nourrit pas de mirages littéraires, même agréablement présentés. Elle doit moins encore se nourrir de fleurs vénéneuses. Or Paul Sabatier, cet historien de « géniale critique » (p. 38), cet « illustre savant » (p. 168), qui, « pasteur protestant, a réhabilité les *Fioretti* contre les attaques d'un Jésuite » (p. 10), a seul semblé digne à M. M. de citations explicites ; on nous donne de lui, comme une « lumineuse explication, » un passage singulièrement tendancieux (p. 65-66) ; un autre passage est inséré, comme les récits anciens les plus vénérables, dans le texte en gros caractères (p. 181-182), et l'on justifie cette insertion en nous disant (p. 172) que cette « légende écrite [par P. Sabatier] aux dernières années du XIXe siècle... a autant de charme dans notre français moderne, qu'une page des *Fioretti*. »

Comment les âmes pieuses et droites, sur de telles recommandations, ne s'empresseraient-elles pas de lire le *Saint François d'Assise* de Paul Sabatier, qui est cependant à l'*Index ?* — Notons enfin que le volume de M. Masseron ne porte pas d'*Imprimatur*.

3. — Sainte Douceline, dont M. Gout vient d'éditer et de traduire l'ancienne biographie [3], naquit à Digne en 1214. Ce nom, « qui sonne aussi harmonieusement qu'une viole touchée par les doigts d'un jongleur, » dit M. Gout, lui fut donné sur les fonts baptismaux. Jamais au cours de sa vie elle n'en fit mentir la signification aimable : « Madame Sainte Douceline de Digne fut très douce et très digne » dit son antique biographie.

Son père, Bérenger de Digne, était un riche marchand. Sa mère, Huguette, était née à Barjols. L'un de ses frères se maria. L'autre, nommé Hugues, devint frère mineur et prit une importance considérable dans son Ordre, non seulement parce qu'il fut l'un des premiers Provençaux disciples du *Poverello*, et l'un des plus savants parmi ses frères, mais surtout par son activité, sa rudesse, son originalité de prédicateur populaire. Joinville le connut et nous raconte comment S. Louis voulut l'entendre à Hyères et chercha à le retenir auprès de lui. Après sa mort, il fut honoré comme un saint.

Ce fut lui qui dirigea sa sœur vers le genre de vie qu'elle adopta. Après la mort de leurs parents, il la plaça pendant quelque temps chez les « Sœurs Mineures » de Gênes pendant que lui-même se rendait à Paris. Vers 1240, à Hyères, il lui fit prendre un habit de pénitence et la mit à la tête d'un groupe de pieuses femmes qui, sans vivre en religieuses cloîtrées, faisaient les vœux, au moins temporaires, de chasteté et d'obéissance. Dès le début, elles furent plus de deux cents. Frère Hugues leur donna une règle, qui faisait d'elles de vraies tertiaires franciscaines sous le nom de Béguines. Douceline s'établit avec elles aux portes mêmes d'Hyères, sur les bords de la rivière du Roubaud. Elle avait fait le vœu de pauvreté, et le tint héroïquement ; mais les autres « Dames du Roubaud » gardaient l'administration de leurs biens ; elles n'avaient pas de chapelle particulière et ne chantaient pas l'Office ; elles menaient une vie humble et pénitente, formant les jeunes filles à la vertu et soignant les malades dans les hôpitaux.

Assez vite, la ruche essaima. Douceline fonda des maisons à Aix, probablement à Digne, et surtout à Marseille (vers 1250). Cette dernière fondation fut particulièrement pénible. Elle n'était pas terminée quand frère Hugues mourut (1255 ou 1256). Un instant, Douceline se trouva mêlée aux événements politiques du temps. La Commune de Marseille défendait ses droits contre le comte de Provence, Charles d'Anjou ; les Mineurs avaient pris parti pour Marseille ; celle-ci fut vaincue, et ce fut grâce à l'intervention de Douceline et à l'efficacité des prières qu'elle fit pour la famille du comte, que les Mineurs « qui se tenaient tous pour morts et vivaient dans l'effroi » furent reçus à merci. Par la suite, Douceline encouragea fort Charles d'Anjou à accepter la couronne de Sicile que lui offrait le pape, et lui prédit le succès de cette difficile entreprise ainsi que les malheurs qui devaient fondre sur son royaume vers la fin de sa vie.

C'est à Marseille que Douceline mourut, à la fin d'une longue extase, le 1er septembre 1274. Les funérailles, ainsi que deux translations de son corps (1275 et 1278) furent l'occasion de manifes-

(1) S. CYPRIEN, *De la conduite des Vierges*. Un vol. in-32 de 68 p., 2 f.; Paris, Desclée, 1926.
(2) Alexandre MASSERON, *Légendes franciscaines*. Un vol. in-12 (Collection *Caritas*) de 194 p., 10 f.; Paris, Bloud et Gay, 1927.
(3) *La vie de sainte Douceline*. Texte provençal du XIVe siècle. Traduction et notes par R. Gout. — Un vol. in-12 de 300 p. (Collection *Ars et Fides*), 14 f. — Paris, Bloud, 1927.

tations populaires d'une ardeur bien méridionale, et de nombreux miracles ratifièrent le culte que dès son vivant, mais surtout après sa mort, ses compagnes, les frères Mineurs et le peuple chrétien lui rendirent à l'envi.

La condamnation portée en 1311 par le Concile de Vienne contre les Béghards et les Béguines atteignit les béguinages fondés par sainte Douceline. Mais la fondatrice avait affirmé que son œuvre était voulue par Dieu ; il semble bien d'ailleurs que les Béguines provençales n'étaient pas tombées dans les erreurs de leurs émules de Flandre ou d'Italie ; en tous cas plusieurs bulles de Jean XXII leur rendirent très vite une existence régulière, comme l'avait prédit Douceline. L'« Institut de Roubaud » vécut jusqu'au début du xv^{e} siècle ; il n'en subsiste plus rien aujourd'hui.

De bonne heure, des phénomènes mystiques extraordinaires (miracles fréquents, longues extases, esprit prophétique) révélèrent à tous la haute sainteté de « Dame Douceline. » De fait, peu de paroles prononcées par elle nous ont été conservées ; mais elles sont singulièrement profondes. Elle subjuguait les âmes, par une fermeté digne de son temps et des inspirations fraternelles, en même temps que par une tendresse de cœur qui provoquait en retour un amour confiant et fidèle. Deux traits bien franciscains marquent sa piété : la jubilation dans la louange de Dieu, et une tendre dévotion envers la Passion méditée avec Marie.

Ses extases survenaient parfois en public ; elles excitaient la dévotion, provoquaient des conversions, mais aussi donnaient lieu à des scènes fort étranges. Certains spectateurs se mettaient à mesurer la distance qui séparait de la terre les pieds de la sainte ; d'autres avaient remarqué qu'elle était alors en état d'anesthésie et se livraient à des expériences : on lui enfonçait des aiguilles dans les mains, jusque sous les ongles ; on lui donnait des coups de poinçon sur le corps, etc... La sainte ne bougeait pas ; mais quand elle était revenue à elle, ces blessures la faisaient cruellement souffrir. Charles d'Anjou fit mieux encore ; la première fois qu'il la vit en extase, « il ordonna de fondre une masse de plomb, et, lui présent, le fit jeter tout bouillant sur ses pieds déchaussés. Elle ne le sentit pas. Par suite de cela, le roi la prit en telle affection qu'il la nomma *sa commère*. Mais après qu'elle fut revenue de ce saint ravissement, elle ressentit douleur aux pieds et insupportable angoisse. Elle en fut longtemps toute languissante et hors d'état de marcher. » (P. 115).

La vie de sainte Douceline fut écrite vers 1297 et révisée vers 1315. L'auteur en est une des Béguines qui furent les compagnes de la sainte, probablement Philippine de Porcellet, qui lui succéda à la tête de la communauté. Son récit a la valeur d'un témoignage direct pour la plupart des faits ; quant aux miracles, ils ne sont admis que sur le dire des témoins immédiats confirmé par serment. La langue est le provençal de la fin du xiii^{e} siècle, naïve à souhait, intéressante au plus haut point pour les philologues, assez facilement intelligible même pour les non-spécialistes. Un seul manuscrit, actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris, nous a transmis cette vie, d'après l'édition de 1315. Il fut édité par l'abbé Albanès en 1879, mais à un petit nombre d'exemplaires et retint l'attention des seuls érudits (notamment de Renan, qui y voyait « un des joyaux de la piété franciscaine... soutenant la comparaison avec ce qu'il y a de plus remarquable en fait de vies de saints »).

L'éditeur actuel, M. Gout, a travaillé directement sur le manuscrit. Il le reproduit intégralement en provençal, et l'accompagne d'une traduction un peu trop large, dont les linguistes, les historiens et les théoriciens de la mystique feront bien de ne pas se contenter. Il la fait précéder d'une introduction historique et suivre de bonnes notes critiques et de diverses tables. Il y a là, en somme, un bon instrument de travail, que l'éditeur, de son côté, a présenté fort honorablement.

4. — Dans la préface de son édition latine du *Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno* (cf. *Ami* 1927, p. 170-72), le R. P. Doncœur nous explique comment il sollicita et obtint la collaboration du P. Thaddée Ferré, du Couvent de Sainte-Marie des Anges à Assise, pour l'étude du manuscrit le plus ancien des œuvres d'Angèle, manuscrit qui se trouve actuellement à la Bibliothèque d'Assise. Le P. Doncœur, s'appuyant sur l'état du texte et sur la forme matérielle du manuscrit, ne tint pas celui-ci, malgré sa haute valeur, pour le meilleur témoin primitif ; il y vit plutôt (du moins pendant quelque temps) une sorte de « brouillon » mal rédigé et encore incomplet, de l'*exemplar* définitif d'où dérivent tous les autres textes. Il établit donc son texte latin sur des manuscrits un peu plus tardifs, mais, à son avis, plus corrects et plus complets. Et il maintint cette opinion, même après la découverte à Rome d'un nouveau manuscrit ancien, dont il tint compte pour sa traduction française.

Mais le P. Ferré n'accepta pas cette appréciation du manuscrit d'Assise. Il releva diverses indications données par le manuscrit lui-même d'où il conclut que le manuscrit d'Assise avait été copié directement sur l'*exemplar* primitif ; il crut de plus reconnaître dans les retouches de style opérées par les manuscrits postérieurs, des gloses maladroites et inauthentiques. Estimant en conséquence que le P. Doncœur s'engageait dans une voie malheureuse, il se mit à travailler pour son compte et nous donne aujourd'hui une édition des œuvres de sainte Angèle de Foligno basée sur le manuscrit d'Assise, complété ou amendé à l'aide des autres manuscrits [1].

(1) *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles*, par sainte Angèle de Foligno, édité par M.-J. Ferré. — Un vol. in-8 de XLVII-534 p., 40 f. — Paris, E. Droz, 3, rue du Canivet (1927).

Dans une préface assez longue, le P. Ferré explique comme nous venons de le faire la raison d'être de sa nouvelle édition ; il estime de plus qu'en d'assez nombreux passages, dont il donne quelques exemples, le P. Doncœur a commis des fautes de lecture ou de traduction ; dans son esquisse biographique de la vie de sainte Angèle, il modifie quelques-unes des dates proposées par son devancier. Il donne enfin le texte latin et une traduction française du livre de la sainte.

Une partie des critiques de détail adressées au P. Doncœur semblent justifiées, et celui-ci devra en tenir compte dans ses prochaines éditions. Sur le fond même du débat, savoir : quel est le texte le plus primitif et le plus pur que nous ayons de sainte Angèle, il est difficile de prononcer entre deux antagonistes, dont les préférences semblent pour une part dépendre d'impressions subjectives et dont l'argumentation ne serre pas d'assez près les raisons mises en avant par l'adversaire. Dans l'état actuel des choses, la position prise par le P. Ferré nous semble toutefois plus solide. Mais le travail du P. Doncœur se corrige en partie lui-même, puisqu'il donne en appendice de nombreuses variantes, dans lesquelles une part est réservée à celles du manuscrit d'Assise. Et si nous osions formuler un vœu, ce serait celui de voir reprendre la collaboration des deux auteurs en vue d'une édition définitive, dont le manuscrit d'Assise fournirait la base, et que viendrait compléter un apparat critique très complet, courant au bas des pages. De ce texte latin, une bonne traduction pourrait être faite ; et la concordance des divers passages, si difficile à établir entre ces deux éditions dont ni l'ordre, ni les divisions ne correspondent, serait réalisée du même coup. Sainte Angèle, qui de son vivant sut utiliser plusieurs secrétaires, ne pourrait-elle, pour sa propre gloire dans l'Eglise militante, réaliser ce petit miracle de mettre d'accord et de faire collaborer deux érudits aussi passionnés pour la pure vérité que pieusement dévots à sa personne ?

La première étude d'ensemble sur sainte Angèle de Foligno qui ait paru depuis les récentes éditions critiques est également due à la plume du P. Ferré [1], qui fut appelé à donner sur ce sujet quelques conférences à l'Institut Catholique de Paris à la fin de l'année scolaire 1927. Il publie sans changement le texte de ces conférences, et volontiers nous trouverions que c'est dommage ; car le conférencier doit passer par un certain nombre d'exigences qui n'ont rien de scientifique : celles de l'horaire, celles d'un auditoire qu'il s'agit avant tout d'intéresser et de retenir, etc. Bien qu'il ait dû sacrifier aux exigences du genre, le R. P. nous a donné un travail mûrement réfléchi, bien divisé, appuyé sur de nombreuses citations. De la lecture de l'ouvrage (particulièrement du premier et du dernier chapitre), se dégagent les lignes essentielles d'une biographie historique et psychologique de sainte Angèle. C'est ce que nous possédons de mieux à l'heure actuelle sur cet intéressant sujet.

5. — Les *Lettres* de sainte Catherine de Sienne sont un des joyaux les plus purs de la mystique dominicaine. Elles sont nombreuses, mais la sainte y répète fréquemment les mêmes idées et presque les mêmes formules, et la lecture peut en devenir fatigante, surtout pour un débutant : c'est pourquoi l'on n'en publie ordinairement que des extraits choisis.

C'est un recueil de ce genre qu'a préparé M. P.-H. Michel [1], en s'efforçant de composer, simplement à l'aide de fragments judicieusement choisis et ordonnés, un *Traité de la vie chrétienne*. Cette idée ingénieuse est bien conforme à l'esprit apostolique de sainte Catherine. Les documents sont groupés sous les titres suivants : 1. Du péché à la grâce ; 2. Foi, espérance, charité ; 3. De la prudence ; 4. De la volonté ; 5. De l'obéissance ; 6. De la patience ; 7. De la vocation religieuse ; 8. Du mariage. — Dans une courte préface, le P. Gillet explique le plan de ce livre et résume toute la doctrine spirituelle de la sainte dans quelques formules heureuses qui reviennent à celle-ci : pour aimer Dieu, il faut le connaître ; mais pour le mieux connaître, il faut de mieux en mieux l'aimer.

6. — Le P. de Bérulle n'avait pas encore rédigé les Constitutions de l'Oratoire, lorsqu'en 1625 il fut désigné par Louis XIII pour accompagner à Londres Henriette d'Angleterre. Inquiet pour la marche de sa Congrégation qui ne cessait de s'accroître, il écrivit en hâte des instructions pour ceux de ses religieux qui exerçaient une charge dans l'Oratoire naissant, afin de leur indiquer l'esprit dans lequel ils devaient gouverner leurs frères. C'est ce *Mémorial de Direction pour les Supérieurs* que vient d'éditer à part le P. G. Rabeau [2]. Dans ce style un peu lourd qui lui est propre, le P. de Bérulle s'élève aux plus hautes vues surnaturelles relativement à l'action du prêtre sur les âmes, sa nature, ses conditions. Il y parle à cœur ouvert de l' « adhérence à Jésus » spécialement nécessaire aux supérieurs, et y ramasse en un faisceau tous les aperçus d'une doctrine particulièrement riche, dont il avait l'habitude de s'entretenir avec ses frères, et qu'il peut, sûr d'être compris, leur présenter en un puissant raccourci. M. Rabeau a ajouté quelques notes et présenté l'œuvre du P. de Bérulle au lecteur moderne dans une préface qui gagnerait à être allégée de quelques longueurs sans utilité.

7.— Dans *La Vie Spirituelle* [3] (janvier 1928), M. le chanoine Uzureau, d'Angers, publie un certain nombre de documents extrêmement intéressants relatifs à une mystique du XVIIIe siècle, Marie-Joseph Pruvost.

Née à Izel (Pas-de-Calais) le 1er février 1681, elle mourut à 29 ans le 20 février 1710. Sa jeunesse fut pieuse et pure. En 1702 elle fit, sur le conseil de son curé, un acte d'abandon complet au bon plaisir de Dieu.

Survint alors une maladie étrange et effrayante qui fit peu à peu « de tout son corps... un cadavre pourri... Son corps est tout pourri jusqu'à l'estomac ; ses entrailles le sont aussi. Elle a toutes les chairs du dos rongées et mangées jusqu'aux intestins... A la dernière visite que Mgr l'Evêque d'Arras en fit faire (juin 1707), on lui trouva plusieurs côtes dérangées et quelques-unes détachées de l'épine du dos. Depuis... la poitrine, le reste du corps n'est que vers et pourriture. Il y a bien quatre ans et demi qu'on n'a raccommodé son lit : on n'oserait le faire, car ses os étant tout déboîtés et déplacés si on venait à la remuer, on les séparerait tous les uns des autres... Cette malade ne dort point, ne mange ni ne boit depuis six ans... Aussi quand elle communie, on ne lui donne que la quatrième partie d'une petite hostie... Tout

(1) Abbé M.-J. Ferré, *La spiritualité de sainte Angèle de Foligno* ; in-12 de 180 p., 12 f.; Paris, Mignard, 1927.

(1) *Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne*, traduites par Paul-Henri Michel ; in-12 de XIII-214 p., 10 f.; Paris, Lethielleux, 1926.

(2) Cardinal de Bérulle, *La direction spirituelle, Mémorial de direction pour les Supérieurs*, avec notes de Gaston Rabeau ; in-32 de 104 p., 2 f. 50 ; Paris, Desclée (Editions de *La Vie Spirituelle*), 1926.

(3) *La Vie Spirituelle*, jusqu'alors éditée à St-Maximin (Var), vient de transporter ses pénates à la Maison Lacordaire, 3, rue Petit, à Juvisy (Seine-et-Oise).

ce que je vous rapporte ici est assuré, parce que Mgr d'Arras a fait veiller cette fille durant quinze jours et quinze nuits par deux ou trois religieuses, qui l'examinèrent avec tant de rigueur et de dureté qu'elles lui en firent après des excuses, rejetant toute la faute... sur les ordres précis et rigoureux qu'elles avaient reçus. »

Au milieu de ces souffrances, elle demeurait gaie et joyeuse, poussant la charité, l'obéissance, la chasteté jusqu'aux degrés les plus élevés. Sa vie était une union continuelle à Dieu, ses extases fréquentes et prolongées, ses paroles très efficaces sur les âmes. Les documents rassemblés par M. U. se confirment les uns les autres et sont évidemment d'une absolue sincérité. Son souvenir s'est conservé jusqu'à nos jours, et ses compatriotes parlent encore de « la sainte d'Izel. » Ce qui nous est ainsi révélé à son sujet constitue un document nouveau et du plus haut intérêt pour l'histoire et la science mystiques.

8. — D'une collection intitulée : *Opuscules ascétiques de S. Alphonse*, nous recevons une brochure qui contient, en traduction française, le petit traité de la *Conformité à la volonté de Dieu* [1]. Après un exposé des principes, le saint Docteur donne en détail les indications pratiques sur tous les points essentiels à propos desquels les âmes chrétiennes peuvent s'exercer à la conformité aux volontés divines. La manière est celle de S. Alphonse : plan bien personnel, développements assurés par de nombreuses citations de la Bible et de la vie des saints. Tout un programme de vie spirituelle pouvant conduire jusqu'aux sommets de la perfection est présenté en ces quelques pages bien écrites, fortement appuyées sur la doctrine catholique et présentées par un grand saint.

VI. — Varia

1. — En mai 1925, le Chapitre général des Carmes Déchaussés qui se tint à Rome décida la création d'un bulletin périodique, qui paraît chaque trimestre depuis juillet 1926, sous le titre : *Analecta Ordinis Carmelitarum Excalceatorum*. Le R. P. Anastase de St-Joseph en est le directeur. On y trouve : 1° les Actes du St-Siège qui peuvent intéresser l'Ordre ; ils sont fréquemment accompagnés d'un intéressant commentaire historique, théologique et canonique ; 2° les Actes de l'Ordre ; 3° des études sur l'histoire de l'Ordre, et surtout sur sa mystique ; 4° une Chronique de l'Ordre ; 5° des comptes rendus bibliographiques. Les rédacteurs en sont des Pères Carmes professant les sciences sacrées. Les *Analecta* sont rédigés entièrement en latin. L'intérêt principal réside, pour les personnes étrangères à l'Ordre, dans les études consacrées à la mystique ; elles n'occupent jusqu'ici qu'une place assez restreinte et portent à peu près exclusivement sur S. Jean de la Croix.

Au début de la seconde année, cette revue a commencé la publication d'un supplément qui, sous le titre *Carmelitana*, se propose de donner une édition critique des meilleurs ouvrages mystiques écrits par les Carmes Déchaussés. Trois fascicules de *Carmelitana* ont paru actuellement et ont publié environ les trois quarts de l'*Enucleatio Mysticæ Theologiæ* de Joseph du St-Esprit († 1674), précédée d'une *Vie* de cet auteur écrite par le P. Anastase de St-Paul. L'ouvrage est un commentaire doctrinal des œuvres de Denys le Pseudo-Aréopagite ; quant au P. Joseph du St-Esprit, il est l'un des plus solides et des plus profonds auteurs mystiques de la grande école des Carmes [1].

2. — Parmi les ouvrages reçus naguère et dont nous parlerons dans une prochaine Chronique, mentionnons les suivants :

Dom Idesbald van Houtrive, O. S. B. *Via vitæ*. 2 vol. in-12 ; Bruxelles, Action Catholique.

R. P. Gerest, O. P. *Veritas. La Vie chrétienne raisonnée et méditée*. Tome II ; — 1 vol. in-12 ; Paris, Lethielleux.

Tanquerey et Gautier. *Abrégé de théologie ascétique et mystique*. 1 vol. in-12 ; Paris-Tournai, Desclée.

F. Neyen. *Une méthode de vie spirituelle*. 1 vol. in-12 ; Avignon, Aubanel frères.

J. Boutet. *Aux jeunes filles chrétiennes. Memento de vie spirituelle*. 1 vol. in-12 ; Avignon, Aubanel frères.

D. Berlière, O. S. B. *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle*. 1 vol. in-8 (Collection *Pax)* ; Desclée, Bruges, et Paris, Lethielleux.

P. Hugueny, O. P., Théry, O. P., et Corin. *Sermons de Tauler*. Tome I ; 1 vol. in-8 ; Paris, Desclée (Editions de *La Vie Spirituelle)*.

Sainte Thérèse de Jésus. *Vie écrite par elle-même*. Traduction du P. Grégoire de St-Joseph, C. D. Tome I ; 1 vol. in-32 ; *Ibid*.

P. Joret, O. P. *Aux sources de l'eau vive. Les Sacrements d'Eucharistie et de Pénitence*. 1 vol. in-12 ; *Ibid*.

J. Paquier. *Le livre de la vie parfaite (La théologie germanique)*. Traduction française. 1 vol. in-32 ; Paris, Gabalda.

A. O'Rahilly. *Vie du P. William Doyle, S. J.* 1 vol. in-8 ; Paris, Lethielleux.

Joseph a Spiritu Sancto (hispanus), O. C. D. *Cursus theologiæ mystico-scolasticæ*. Editio nova a P. Anastasio a S. Paulo exarata. Tomes I et II. — 2 vol. in-8 ; en vente chez l'éditeur, 38, Corso d'Italia, Roma (34). L'ouvrage entier comprendra 6 tomes.

Joseph a Spiritu Sancto (lusitanus), O. C. D. *Enucleatio mysticæ theologiæ S. Dionysii Areopagitæ*. Editio critica a P. Anastasio a S. Paulo exarata. 1 vol. in-8 ; *Ibid*.

Michael a S. Augustino, O. C. D. *Introductio ad vitam internam, et fruitiva praxis vitæ mysticæ*. Nova editio curante G. Wessels. 1 vol. in-12 ; *Ibid*.

Ven. P. Thomas a Jesu, O. C. D. *De contemplatione acquisita* (opus ineditum) edidit et annotavit P. Eugenius a S. Joseph. 1 vol. in-12 ; *Ibid*.

P. Joannis ab Annuntiatione, O. C. D. *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, nunc primum in lucem edita atque notis criticis aucta, cura et studio P. Claudii a Jesu Crucifixo. 1 vol. in-12 ; *Ibid*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Plusieurs prêtres réunis demandent l'avis de l'*Ami du Clergé* sur le cas suivant :

Dans un patronage catholique de jeunes filles, l'aumônier montre au cinéma des films qu'il annonce beaux. Le cadre, poétique ou artistique, *parvi refert*, laisse la

(1) OPUSCULES ASCÉTIQUES DE S. ALPHONSE : *Conformité à la volonté de Dieu ;* in-18 carré de 78 p., 2 f., franco 2 f. 25 (Etranger : 3 f. 20) ; Esschen (Belgique), Librairie St-Alphonse, 1927.

(1) L'abonnement aux *Analecta* et aux *Carmelitana* réunis est de 40 lire pour l'Italie, 45 lire pour l'Etranger ; l'abonnement aux *Carmelitana* seuls, 20 et 25 lire. Pour l'administration et la direction, s'adresser au R. P. Anastase de St-Paul, C. D., 38, Corso d'Italia, Roma (34).

donnée en évidence : un jeune homme poursuit une jeune fille, la recherche et la surprend ; familiarités, manières indécentes. Les enfants innocentes sont étonnées et ennuyées ; de plus grandes expriment leur réprobation ; chez quelques-unes, au goût du jour, clins d'œil et ricanements aux endroits plus significatifs.

Les directrices expriment leurs regrets, sans réussir à obtenir la suppression de ces spectacles. Que pense et que conseille l'*Ami ?*

R. — Votre question nous étonne, tant paraît obvie, évidente, l'appréciation qu'appellent les circonstances du cas proposé. Nous le tiendrions pour fictif, et refuserions de l'accueillir, si la lettre qui nous l'apporte n'était signée, avec références locales qui ne permettent pas de mettre en doute sa réalité.

Nos lecteurs ne nous pardonneraient pas de dépenser un temps précieux, le leur et le nôtre, à pareille naïveté, pour ne rien dire de plus, s'il n'y avait, derrière et au fond, une difficulté qu'on n'ose pas formuler en clair, mais que le mot de la fin « que conseille l'*Ami ?* » laisse assez deviner. Les directrices du patronage protestent et ne réussissent pas à faire accepter de qui de droit leur doléances. Elles sont dans l'embarras, et nous demandent la voie à suivre pour en sortir. Comme la question peut se compliquer de considérations personnelles qui nous échappent, force sera de nous en tenir prudemment à des indications générales de principe.

Notons tout d'abord que les spectacles du cinéma sont à mettre, au point de vue moral, exactement sur le même pied que tous les autres genres de représentations sensibles optiques, avec transmission de sensations éprouvées par la vue à la faculté intérieure d'imagination et, de là, au cortège de toutes les impressions qui en peuvent découler aux différents étages de la sensibilité.

Il y a donc lieu d'appliquer ici les règles bien connues qui concernent les lectures, les musées, les images, les peintures, les exhibitions théâtrales, etc., etc. Puisqu'il s'agit d'un patronage catholique de jeunes filles, la première règle doit être, évidemment, de n'y admettre aucun film inconvenant.

Celui dont on nous parle est, dit-on, « indécent, » au point de scandaliser les enfants et d'alarmer leurs maîtresses. La cause est entendue : c'est une faute formelle de l'avoir « tourné » une première fois devant pareille assemblée. C'en serait une encore, et plus grave, que de récidiver.

Mais, en dehors du cas — trop clair encore une fois — qui nous est proposé, une question se présente, un doute, dont la résolution peut varier suivant la diversité des personnes et des circonstances qui sont en jeu. Quand est-ce qu'un film est *inconvenant ?* Et s'il présente des particularités qui le rendent suspect, jusqu'à quel point doivent-elles être accentuées pour qu'il y ait, au sens courant du mot, *inconvenance ?*

On comprend sans peine qu'il est impossible de donner à pareille question une réponse absolue, générale, applicable à tous les cas sans distinction.

La convenance, ainsi que le mot l'indique, est chose tout à fait relative. Il est de bon sens élémentaire que le caractère et l'éducation d'un adulte peuvent supporter sans inconvénient des impressions qui seraient très dangereuses pour un enfant. *Maxima debetur puero reverentia*, dit le poète latin, auquel font écho les vers bien connus de Musset [1] :

Le cœur d'un homme vierge est un vase profond :
Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,
La mer y passerait sans laver la souillure,
Car l'abîme est immense et la tache est au fond.

Voilà donc déjà une première raison, *objective*, de la diversité multiple des degrés de la convenance dans la matière qui nous occupe. Il en est une autre, *subjective* celle-là, qui provient de ce que, suivant les personnes appelées à en décider, très différents peuvent être, sur un même point, par rapport à un même groupe de spectateurs, les jugements de convenance.

Il y a longtemps que le vieil Aristote en a fait la remarque : *Unusquisque judicat sicut affectus est :* chacun voit suivant la couleur de ses lunettes ou, en style plus distingué : chacun juge suivant les prédispositions de son esprit. A moins donc d'évidence ou de certitude objective qui s'impose, nous résolvons nos doutes, nous établissons nos opinions, non seulement sur les données du dehors, mais aussi un peu, beaucoup, quelquefois exclusivement, sur vitesse acquise de nos tendances intellectuelles et morales préexistantes.

Mettez un prêtre, un professeur de littérature, un acteur de théâtre, en présence, par exemple, d'une « forte » scène de *Phèdre*. Le prêtre trouvera ses suggestions moralement dangereuses ; le professeur partagera peut-être, au fond, partiellement au moins, cet avis, mais admettra très bien que, devant ses élèves, la raison littéraire esthétique est une excuse qui couvre tout, qui autorise tout ; quant à l'acteur, blasé, il n'y verra, ni pour lui, ni pour d'autres, aucun mal.

Lequel des trois a raison ? Pas le professeur, assurément, qui met en avant un principe général absolument faux : « l'art pour l'art, et tant pis pour la morale ! » Quant aux deux autres, le prêtre et l'acteur, ils peuvent raisonner juste, chacun pour son milieu et d'après la formation ou la déformation de sa conscience. Disons cependant que, si l'acteur exagère par défaut, le prêtre exagère peut-être, de son côté, par excès de sensibilité morale. C'est une observation que nous avons eu plus d'une fois l'occasion de formuler dans l'*Ami*, à propos des mauvaises pensées, des tentations, des usages mondains, des danses, etc. La délicatesse de notre éducation nous porte, prêtres ou religieuses, comme d'instinct, à voir certaines choses sous un angle optique qui n'est pas du tout celui des gens dont nous avons à juger la conduite. De là des malentendus, des méprises, des

[1] Dans *La coupe et les lèvres*, acte IV.

erreurs de direction et de casuistique qui peuvent avoir de fâcheuses conséquences.

D'où il faut conclure que, pour être à l'abri de l'erreur quand nous avons à sonder des états d'âme autres que le nôtre, la première précaution à prendre est de sortir de nous-même, d'entrer, peut-on dire, dans la peau d'autrui, de nous identifier avec lui, de nous mouler pour un instant sur sa propre mentalité.

La question n'est pas d'être « large » ou « sévère » dans nos jugements, mais corrects, exacts, vrais. Les scolastiques après S. Thomas donnent cette jolie et très juste définition de la vérité : *adæquatio rei et intellectus*, un rapport d'égalité entre ces deux termes : le *sujet* qui juge et l'*objet* jugé, entre *notre* jugement et la *réalité*, extérieure à lui, à laquelle il se réfère.

C'est ce qu'on oublie couramment quand on juge, des autres comme de soi-même, ce qui arrive, en matière de chasteté, lorsque nous estimons le danger d'une rencontre d'après nos propres idées préconçues, nos propres théories ou impressions, et non d'après l'effet réellement produit chez la personne qui est l'objet du jugement.

A moins d'être froidement criminel, hypothèse absurde *in casu*, l'organisateur de la séance cinématographique qui nous occupe se défendrait sans aucun doute en disant qu'il ne trouve pas, *lui*, que son film soit inconvenant. Erreur évidente de jugement, puisque les enfants en sont péniblement émotionnés. Ce fait du trouble, de l'impression fâcheuse, étant certain, certaine par là-même est aussi l'*inconvenance* de sa cause. Nous surprenons là sur le vif l'aberration de l'homme qui ne sort pas de son *moi* pour apprécier la réalité des choses, et, à cause de cela, nie faussement le fait d'une inconvenance parfaitement réelle.

Soit, dira-t-on, le film est inconvenant. Mais, d'abord, l'est-il tant que cela, autant que le prétend la pruderie exagérée de ces dames ?... Et puis, après tout, ne faut-il pas accoutumer les enfants à ce genre de spectacle qu'ils auront demain, qu'ils peuvent avoir déjà tous les jours sous les yeux ?

Sur le premier point, nous n'avons rien de précis à dire, sinon que, conformément au principe rappelé ci-dessus, le danger, grave ou léger, n'est pas à estimer d'après l'opinion que peuvent personnellement s'en faire l'aumônier et les directrices du patronage, mais uniquement d'après le fait seul de l'effet produit par le film sur les enfants. L'exagération en plus ou en moins, de la part des juges, ne fait rien à l'affaire, quant à la *vérité* de la conclusion que leur impose l'attitude des enfants : le film est inconvenant, donc à éviter, à supprimer. Si ces dames le trouvent *trop* inconvenant et l'aumônier *pas assez*, il n'en restera pas moins *qu'il l'est*, et donc que le jugement de l'aumônier est faux, quand il affirme *qu'il ne l'est pas*, ou qu'il l'est si légèrement qu'on peut tenir l'inconvenance pour inexistante.

Quant au second point — « tant pis ! passons outre ! » — il ne s'agit plus là, comme précédemment, d'erreur ou de fausseté, mais d'imprudence. C'est bien assez que l'on trouve sur sa route mainte occasion, qu'on n'a pas cherchée, de tentations ou de troubles de conscience ; c'est trop, et moralement inadmissible, qu'on les provoque délibérément chez soi ou chez autrui. *Qui amat periculum in illo peribit* (Eccli., III, 27), voilà POUR SOI ; *Deus mandavit unicuique de proximo suo (ib.*, XVII, 12), voilà POUR AUTRUI

Or, quelles que soient les théories, soi-disant libérales et « tout à l'air, » que l'on veuille professer en matière d'éducation de la chasteté chez les enfants et les jeunes adultes, elles n'excusent pas l'imprudence grave de l'éducateur qui s'en remettrait là-dessus aux redoutables aléas de la leçon de choses d'un cinéma, où l'impression, déjà en soi périlleuse, n'a aucun contrepoids, aucun enseignement, aucune lumière directrice qui en puisse atténuer les regrettables conséquences. C'est là, nous l'avons jadis remarqué, un des plus graves dangers du cinéma. *(Ami* 1926, p. 673).

Si donc l'aumônier dont on nous parle estime préférable, pour la droite formation de la pureté, la manière forte et libérale, il peut sans doute trouver facilement de meilleures occasions de la pratiquer auprès des enfants, que le système aveugle et casse-cou, donc souverainement imprudent, du film inconvenant au cinéma.

Nous avons suffisamment dit ou laissé sous-entendre les excuses possibles de son attitude. Pour le cas où il lirait ces lignes et viendrait à s'y reconnaître, il conviendra que nous ne nous sommes point laissé éblouir par la lettre, un peu crue, du texte de la consultation présente, et que nous avons ouverte assez large la porte à une défense de sa manière de juger et d'agir *in casu*, pour autant que cette défense peut être possible.

Il nous faut maintenant nous retourner vers ces dames patronesses, et raisonner d'après la pire, et très désagréable hypothèse que, de leur part, on soumet à notre appréciation.

Donc, — encore une fois supposons-le, et ne faisons que le supposer. — l'aumônier est réfractaire, ne veut rien voir ni entendre, sinon sa manière personnelle d'apprécier l'inconvenance du film et l'opportunité de sa répétition en des séances ultérieures.

D'autre part, les maîtresses ont l'absolue certitude, à leurs yeux trop évidente, surtout d'après l'attitude des enfants, que le film est *indécent*, dangereux, nettement à proscrire sous peine de coopération prochaine à un mal jugé grave. *Quid ?* Elles demandent conseil, la voie à suivre. La voici.

Tout d'abord, cela va de soi : insister auprès de l'aumônier... Mais il semble que cette insistance ait déjà eu lieu, et cela sans résultat. Le directeur de l'écran maintient son opinion, qu'il n'entend pas du tout incliner devant celle de ces dames. Le film restera au programme et sera tourné encore

à la prochaine occasion... C'est le conflit aigu. *Quid ?*

Il doit bien y avoir dans ce diocèse-là, comme partout ailleurs, une hiérarchie de supériorités subordonnées, entre l'évêque, souverain pasteur, et les enfants du patronage catholique. En cas de désaccord au premier échelon — aumônier et patronesses — il est tout indiqué que la cause soit déférée à l'autorité immédiatement supérieure dont relèvent les deux adversaires en conflit. Le jugement de l'aumônier n'est pas sans appel, non plus que celui de la partie opposée. Nous ignorons à quelle juridiction morale immédiatement supérieure *in casu* les directrices pourraient et devraient avoir recours ; mais, ce recours nous paraît nécessaire, obligatoire, puisqu'un intérêt grave de conscience, celui des enfants, est en jeu, sans parler de la bonne réputation externe du patronage, fort exposée à péricliter dans l'opinion publique, du fait de l'exhibition malsaine et du conflit d'autorités qui en est la conséquence.

Et, s'il le faut, pourquoi ne pas mettre l'Ordinaire à même de donner son avis péremptoire, et de formuler toutes décisions pratiques qui lui sembleront opportunes ? La question n'est pas de celles qui puissent laisser indifférente l'autorité diocésaine. On sait avec quelle vigilance celle-ci s'est employée à écarter de nos écoles les vilains petits manuels « laïques » de morale et d'histoire. Le cinéma va devenir un moyen d'enseignement scolaire, public, tout comme le maître d'école et le livre de classe. Il est donc à surveiller de près, exactement au même titre. Comment pourrait-on y tolérer, en fait de morale et de chasteté, des suggestions que tout le monde tiendrait pour condamnables dans les livres ou sur les « images » que l'on met aux mains des enfants ?

Tout comme pour les livres et la littérature, il pourra se trouver, dans nos rangs, des esprits un peu trop largement accessibles aux inspirations des idées et méthodes d'éducation modernes, ultramodernes. Ces imprudents sont à avertir, s'ils ne le voient pas suffisamment, du danger que leur faux libéralisme fait courir à leur entourage, surtout quand cet entourage est un groupe d'enfants ou d'adultes dont la direction morale est confiée à leurs soins. Prévenir donc l'autorité diocésaine, à défaut d'autre juridiction compétente et satisfaisante, est la voie à suivre, le seul conseil que nous puissions proposer.

Le cas présent, ridiculement simple dans la teneur matérielle de son texte, ne méritait point tant de développement : aussi ne lui avons-nous fait que tout juste l'honneur de la réponse verte qu'il méritait. Il nous a semblé, toutefois, être une bonne occasion de rappeler, à propos de cinéma et de « convenances, » des réflexions qui ne paraîtront sans doute pas, au temps et à l'heure où nous vivons, dépourvues d'utilité pratique.

Q. — Personne ne peut dire ici quelles chapelles de nos Sœurs missionnaires sont oratoires publics, et quelles sont oratoires semi-publics. Nous ne savons par conséquent si nous pouvons user dans toutes ces chapelles des facultés que nous avons de célébrer, trois fois la semaine, des messes de *Requiem* privées aux fêtes de rite double ou double majeur.

L'*Ami* pourrait-il nous dire ce qui en est ?

Ces chapelles sont peu spacieuses et presque toutes les places sont occupées par les Sœurs, les enfants, serviteurs et servantes, et leurs familles, travaillant dans ces maisons. Ainsi il reste très peu de place pour les gens de l'extérieur. Ce sont surtout des Européens, très peu d'indigènes. Je ne crois pas, bien que ce ne soit là qu'une opinion personnelle purement, que la R. M. Supérieure admette toutes sortes d'indigènes dans ces chapelles : ils sont mal habillés, souvent infectés de parasites, et n'exhalent pas toujours une bonne odeur...

J'ai su, par ailleurs, qu'aucun titre de bénéfice n'était attaché à ces chapelles.

Sont-elles publiques ou semi-publiques ?

R. — Le Code définit ainsi l'oratoire public : « celui érigé principalement pour la commodité d'un collège, ou même de gens privés, mais de telle sorte cependant qu'au moins aux temps des offices divins, tous les fidèles aient le droit, et le droit légitimement prouvé, de s'y rendre » (can. 1188, § 2, n. 1).

L'érection pour une communauté, pour un groupe, de même pour des individualités ou des personnes privées, est ce qui distingue l'oratoire de l'église, « édifice sacré dédié au culte divin, dans ce but, surtout, qu'il soit à l'usage de tous les fidèles pour y célébrer le culte divin public, » (can. 1161).

Toute la question est donc sur le droit des fidèles à l'assistance aux offices. Si la communauté est absolument libre de ne recevoir que les personnes auxquelles elle veut bien ouvrir l'édifice, ou permettre le passage dans son domaine jusqu'à l'édifice, l'oratoire n'est pas public, très certainement il n'est que semi-public.

Le cardinal Gasparri (*De SS. Eucharistia*, t. I, n. 188 sq.) déclare que ce droit d'accès doit être tellement assuré aux fidèles, qu'il ne soit au pouvoir d'aucun propriétaire de l'empêcher en vertu de son propre droit de propriété. Il n'est pas nécessaire cependant que tous droits de propriété aient été abandonnés. Il suffit que le droit d'accès, soit par prescription légitime, soit par une condonation faite à perpétuité par le propriétaire, soit acquis à tous. Les anciennes décisions de la S. C. du Concile, depuis 1626, favorisent cette interprétation stricte. On en trouve de nombreuses dans la collection des décisions et déclarations de la S. C. du Concile de Zamboni, au mot *Oratorium*, § 1, t. III, p. 585 sq. Le cardinal Gasparri en cite deux. La première est celle qui donna un décret sur une chapelle que voulait faire construire le propre préfet de la S. C., le cardinal Bevilacqua : « La S. C. a déclaré que la chapelle que veut faire construire l'Illustrissime et Révérendissime Seigneur cardinal Bevilacqua dans sa villa de Tusculum, si elle n'a pas d'entrée ou de sortie dans des édifices privés, et que ledit Illustrissime

s'oblige par un document public à laisser libre à perpétuité la route qui conduit à la chapelle, et renonce à ses droits et domaine sur cette route, » l'oratoire sera public. *(In Tusculana,* 13 nov. 1626). La même exigence de renonciation au domaine privé se trouve marquée dans les décisions *In Florentina,* du 2 déc. 1628, et *Savonen.*, 9 sept. 1724. D'autres décrets ne sont pas si exigeants et ne demandent que le libre accès du public, comme le second décret cité par le cardinal Gasparri, *Vercellen.*, 3 août 1675, et, parmi d'autres, *Nitrien.*, 12 février 1735, dub. 2; *Nullius seu Nonantulana. Jurium parochialium,* 27 juin 1744, dub. 1, et 8 mai 1745.

Le P. Vermeersch *(Epitome jur. can.*, 2e éd., n. 498) reconnaît que les termes du Code, *jus legitime comprobatum*, favorisent cette doctrine stricte. Mais il ajoute que la S. C. des Rites, 4 mars 1901, ad V, a déclaré *public* un oratoire qui était établi dans un navire à un endroit spécialement réservé. « De soi cependant, il est en la puissance de la société propriétaire du navire, de fermer cette chapelle aux passagers. » L'auteur déclare ne pas comprendre pourquoi le P. Matthieu a Coronata *(De locis et temporibus sacris.* n. 77) tient ces oratoires des navires comme *semi-publics*, puisque la S. Cong. les appelle *simpliciter* publics.

A quoi l'on peut répondre, d'abord que « de soi, » parfaitement, la Compagnie maritime est bien maîtresse de fermer la chapelle, puisque le navire lui appartient. Mais elle peut fort bien s'être engagée auprès des passagers, dans tel voyage, à leur attribuer une chapelle. Dans ce cas, où elle a abandonné par le quasi-contrat, au moins, du prix de transport perçu, son *dominium,* la chapelle n'est plus à sa disposition de fermeture.

Par ailleurs, le P. Matthieu a Coronata explique fort bien ses décisions, et c'est une erreur de dire que la S. C. a déclaré ces oratoires *simpliciter* publics. Elle les a déclarés publics *pro navigantibus,* c'est-à-dire semi-publics, puisqu'ils sont *destinés à un groupe déterminé de personnes*.

Si la S. Cong. a spécifié que ces oratoires étaient publics, mais avec la restriction *pro navigantibus,* c'est qu'elle a sans doute visé certaines particularités qui sont plus spécialement de son ressort, déclarant que les passagers pourraient trouver, au point de vue religieux, dans ces oratoires, pour eux publics, tout ce que leur auraient offert les oratoires publics en général. Mais elle n'a pas déclaré ces oratoires *simpliciter* publics.

Encore moins a-t-elle voulu donner un semblant de définition des oratoires publics, et peut-on apporter son décret pour parfaire, dans un sens nouveau, la vieille définition, depuis si longtemps acquise, du fait de la S. Cong. à laquelle ressortit la matière.

Faut-il dire, avec le même P. Vermeersch, que le fait que l'oratoire appartiendra à une personne morale ecclésiastique, qui ne peut rien sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique, suffira certainement pour que l'oratoire soit public ? — Ce serait d'abord contraire à tout l'enseignement antérieur au Code. Le cardinal Gasparri déclare, en particulier *(loc cit.*, n. 192), que, le plus souvent, les chapelles des séminaires, des autres collèges, des prisons, des hospices, etc., sont semi-publiques, comme du reste les chapelles des religieux.

Précisément quand il s'agira de religieux, on ne voit pas bien ce que pourra, contre une interdiction émanant du supérieur religieux, et empêchant le public d'entrer dans une chapelle, l'autorité ecclésiastique, celle du moins qui importe, pour ne pas se payer de mots, celle de l'évêque, qui s'exerce pour le culte public.

Faut-il admettre, toujours avec le même auteur, que « bien plus, il peut suffire que, d'après les circonstances de possession collective, d'érection, l'autorisation faite aux fidèles de se rendre dans tel oratoire apparaisse perpétuelle » ? — Ce serait là aussi abandonner complètement toute la doctrine antérieure, si unanime et si fondée en autorité.

De plus, malgré son imprécision, (il peut suffire..., l'autorisation..., etc.), cette proposition ne paraît pas pouvoir être acceptée. Une autorisation ne fonde pas un droit, et nul ne peut s'en prévaloir lorsqu'il plaît au propriétaire légitime de la retirer, surtout quand il s'agit de pénétrer chez lui : or il faut un droit, et un droit légitimement prouvé et appuyé. La circonstance de propriété collective ne sera pas toujours une sauvegarde de perpétuité. Il en est, si l'on s'en réfère à l'expérience, tout à fait le contraire. Cette circonstance mettra la simple autorisation à la merci de la loi du nombre, dans un corps qui, se renouvelant sans cesse, toujours anonyme et souvent insaisissable surtout dans nos sociétés modernes, ne se trouvera pas longtemps constitué de ceux mêmes qui ont donné l'autorisation, et à qui on pourrait *peut-être* la réclamer parfois. L'on sait combien est précaire le sort d'une latitude de ce genre accordée par une personne morale, quand il n'y a pas de document authentique, homologué par l'autorité, ou une servitude perpétuelle mise sous la protection des lois.

Quant au fait que dans la campagne romaine quelques chapelles, situées dans des propriétés privées, sont traitées comme publiques, il y a longtemps que les auteurs, comme Gasparri et Many, pour ne citer que ceux que nous avons connus dans leur vie, l'ont expliqué sans recourir à des principes nouveaux, simplement par les principes anciens, à savoir, que l'accès libre de tous à ces chapelles était reconnu, soit par la prescription, soit par un document authentique, soit par une fondation bénéficiale, à tel point qu'il ne soit plus au pouvoir du propriétaire d'empêcher cet accès.

Tout cela démontre au moins une chose : c'est qu'il a toujours été fort difficile de déterminer, pratiquement, si tel oratoire spécifié était ou non public.

Pour s'aider à faire la différence entre oratoires publics et oratoires semi-publics, les auteurs ont indiqué un certain nombre de signes, qui pouvaient, en effet, être utiles pour le prononcé du jugement, sans toutefois le rendre obligatoire. A part les trois que nous venons d'énumérer (prescription acquise et prouvée, document authentique, fondation bénéficiale spéciale), il n'y a pas, à proprement parler, de signe certain.

Ainsi l'accès sur la voie publique. Du fait qu'un oratoire aura une porte donnant directement sur la rue, il ne s'ensuivra pas que l'oratoire sera public, car le propriétaire pourra très bien avoir le droit, ou l'habitude, de fermer cette porte, et la chapelle, pour les cérémonies qu'il lui semblera bon. Pour faire déclarer public leur oratoire, dans la cause que nous avons déjà citée *(Vercell· n.,* 3 août 1675), les propriétaires durent spécifier que les portes n'étaient fermées que la nuit. C'est le droit d'accès, non la porte, qui fait l'oratoire public. Si la porte prouve le droit, dans un cas particulier, très bien. Mais elle n'est jamais nécessaire : elle n'existe pas dans beaucoup de décisions de publicité prises par la S. C. du Concile.

Il en est de même du titre bénéficial, en général, annexé à un oratoire. Il n'est pas nécessaire. Il ne prouve pas toujours la publicité. Quand il la prouve, celle-ci se base sur le droit de libre accès.

Quant à la particularité, que notre consultant lointain expose, pour le cas présent, que la R. M. Supérieure ne laisserait pas entrer n'importe qui dans la chapelle, cela ne prouverait rien, s'il ne s'agissait là que d'une question de décence ou de propreté élémentaire. Nos églises n'en sont pas moins églises, et publiques, du fait qu'un curé n'y admettrait pas un fidèle trop sommairement vêtu, ou dont la malpropreté serait une gêne insupportable. Mais cela prouve que l'oratoire n'est pas public, s'il y a là une question de *conditi(n sociale :* si telle partie, catégorie de peuple, n'y est pas admise, parce que, par exemple, *non coutuntur Judæi Samaritanis.* Et cela prouve aussi ce que peut devenir, ou du moins pourrait devenir, chez des communautés religieuses, le droit universel d'accès des fidèles dans les oratoires de ces communautés.

Ce qui nous paraît plus à considérer, dans le cas qui nous est proposé, c'est l'exiguité même des chapelles. Si celles-ci ne sont aptes à recevoir que la communauté des sœurs, le groupe de ceux à qui elles donnent leurs soins ou offices charitables, et le personnel de la maison, c'est qu'on les a toujours envisagées comme destinées à un groupe spécial.

La considération de ce point particulier, jointe à la doctrine générale qui traite de *semi-publics* les oratoires des communautés, à moins de preuve certaine du contraire, nous semble nettement indiquer que les chapelles dont il s'agit sont destinées aux communautés religieuses seules et par conséquent semi-publiques. Le fait qu'un certain nombre de fidèles y sont admis ne prouve pas la publicité de l'oratoire. Ce qu'on nous dit de ces fidèles admis paraît en faire une catégorie spéciale ; ils sont choisis. Leur présence est toute accidentelle, et ne prouve pas un droit pour tous, pour ceux qui n'y pénètrent pas.

Il en découle évidemment que la concession du privilège pour les messes de *Requiem* n'existe pas pour ces chapelles, puisqu'elles ne sont pas publiques.

Q. — Quelqu'un a commis une faute mortelle et va ensuite se confesser avec de bonnes dispositions. La faute est pardonnée.

Quelque temps après, il cache volontairement ce péché dans une confession générale.

1° Fait-il une confession sacrilège ?

2° Si oui, doit-il dans la prochaine confession redire le péché caché ?

3° Doit-il refaire sa confession générale ?

R. — Il s'agit, évidemment, d'une confession générale libre, que le pénitent n'était point tenu d'instituer, mais qu'il fait cependant par dévotion, sur le conseil de son directeur ou tout au moins avec son approbation. Autrement, votre question aurait précisé. Nous posons donc que les confessions du passé ont été valides. Mais comme préparation aux grands actes de la vie, avant la première communion, à la veille du mariage, à l'entrée en religion, en prévision des ordres sacrés, une confession générale qui embrasse toute ou une partie seulement de la vie passée est éminemment indiquée et conseillée. C'est un excellent moyen de sanctification, et l'on sait les fruits qu'en retirent ceux qui l'utilisent plus fréquemment. C'est le cas de votre pénitent.

Or, qu'est-ce que cacher un péché ? Est-ce seulement le taire volontairement pour le dérober à la connaissance du confesseur qui le doit juger ? C'est déjà cela. Mais je puis taire volontairement mes péchés véniels, l'un ou l'autre, et même tous, et je n'aurai pas fait un sacrilège, une confession invalide. La raison en est que je ne suis pas tenu de les confesser, les péchés mortels étant seuls matière *nécessai e* du sacrement de pénitence. « Cacher un péché » s'entendra donc des péchés mortels. Mais je puis avoir des raisons qui m'excusent également de l'intégrité de la confession des fautes mortelles, v. g. pour éviter de scandaliser le confesseur. Ces exceptions seront rares, mais elles se peuvent présenter. Il reste donc, en fin de compte, que : cacher un péché, c'est taire volontairement en confession une faute mortelle qu'on était tenu d'accuser dans cette même confession.

Transportons-nous à la confession générale de votre pénitent. Etait-il tenu d'accuser ce péché mortel qui avait déjà été régulièrement accusé dans une confession précédente et absous validement ? Mais certainement non. Car ce péché déjà absous n'était plus matière nécessaire, il n'était plus que matière libre, du sacrement de pénitence. Le pénitent pouvait donc le taire ou le déclarer, à son gré. Il a choisi le premier parti, c'était son droit ; il a tu, mais il n'a pas caché son péché.

Sa confession n'est ni invalide, ni sacrilège, mais bonne.

Ah ! évidemment, il y a là quelque chose qui vous chiffonne. Vous pensez : « Mais puisqu'on fait une confession générale, on est tenu d'accuser tous ses péchés mortels passés, car cette confession est une répétition, comme un total d'addition des confessions passées. Et du reste, à quoi servirait-elle, si l'on pouvait à son gré faire un choix parmi ses anciens péchés ? » — Prenez garde. L'obligation d'accuser sous peine de nullité de sacrement un péché mortel, n'existe qu'une fois. Quand on y a satisfait, c'est fini, l'obligation est éteinte comme une dette qu'on a une fois payée : on ne peut la faire revivre. Le débiteur est en règle. — « La confession alors ne sera pas bien ennuyeuse ! » — Mais elle n'est pas faite pour être à charge au pénitent. Et si l'on veut précisément qu'elle reste utile, il faudra éviter de la rendre odieuse. Or ce serait le résultat parfois le plus certain si l'on obligeait le pénitent à redire des fautes qui ont reçu leur pardon en bonne et due forme dans le passé. Le but serait manqué et la confession générale aurait été nuisible au lieu d'être utile.

Au reste, le pénitent qui fait ainsi une confession générale n'est pas inquiet sur les fautes mortelles du passé. Il les a accusées loyalement, comme elles devaient l'être, indiquant le nombre, l'espèce infime, les circonstances. Il en a eu la contrition sincère. Il sait qu'elles sont pardonnées. Mais il a plutôt des appréhensions au sujet de fautes vénielles plus graves qu'il craint n'avoir pas été suffisamment déclarées, avec toutes les circonstances. Bref, il a un certain nombre d'inquiétudes sur des détails de confession. Et pour être plus tranquille à l'avenir et commencer désormais une vie plus parfaite, il préfère une bonne fois mettre ordre à sa conscience et la libérer de ses doutes et scrupules. Voilà pourquoi il fait une confession générale. C'est donc cela qu'il faudra lui faire accuser, afin de dissiper tous ses doutes, et de telle sorte qu'en sortant du confessionnal, sa conscience soit désormais parfaitement à l'aise. Alors la confession générale aura été utile.

Bien mieux, pour assurer ce résultat, le confesseur prudent prendra même le soin d'avertir le pénitent, avant la confession, qu'il n'y a pour lui aucune obligation stricte de confesser tous ses péchés, puisqu'ils l'ont été validement dans le passé, et que partant il ne devra concevoir aucune inquiétude s'il en oublie quelques-uns, voire même s'il tait l'un ou l'autre volontairement. Et lui-même s'abstiendra sagement d'interrogations importunes sur ces péchés au sujet desquels le pénitent préfère garder le silence, comme c'est son droit. Une confession générale, quand elle n'est pas nécessaire, serait à regretter si elle manquait son but, créait des scrupules au lieu de les dissiper, multipliait les angoisses au lieu de les calmer, bref, changeait en un fardeau intolérable le joug suave et léger du Seigneur.

LITURGIE

Q. — 1° Dans l'*Ami* du 22 décembre 1927, vous disiez qu'il fallait omettre les prières de Léon XIII après une messe conventuelle.

Ayant lu cela, l'aumônier d'une communauté où jusqu'alors ces prières s'étaient récitées après la messe conventuelle, a fait connaître la règle à la supérieure. Mais celle-ci a demandé avec insistance de continuer à dire ces mêmes prières, en donnant comme raison qu'on les récitait dans les autres maisons de la Congrégation.

Que doit faire l'aumônier ?

2° Est-ce que le cordon peut être de la couleur de l'ornement ? — En quelle matière doit-il être fait ?

3° A la messe, lorsqu'on prêche après le *Credo*, faut-il avant et après la prédication faire le signe de la croix ?

4° Un prêtre prêchant ailleurs que dans son église peut-il ou doit-il avoir une étole pour prêcher ? — Doit-il avoir le surplis à manches larges, ou le rochet à manches étroites ?

5° L'aumônier de la chapelle peut-il, en assistant à cette prédication, garder l'étole tout le temps ?

6° Peut-il garder l'étole tout le temps du salut, s'il assiste simplement un autre prêtre qui y officie ; ou bien doit-il se contenter de la mettre lorsqu'il ira exposer ou renfermer le Saint-Sacrement ?

7° Au salut, le prêtre doit-il être debout pour chanter les versets qui précèdent une oraison, ou bien doit-il se lever seulement pour celle-ci ? Lorsqu'il a récité des litanies, doit-il aussi se lever pour le verset et l'oraison qui les suivent ?

8° Dans une communauté, il y a un aumônier qui est désigné sous ce titre dans l'*Ordo* du diocèse.

Dans ce cas, la supérieure de cette communauté peut-elle à son gré inviter un autre prêtre à venir accomplir dans la chapelle certaines cérémonies extraordinaires, v. g. à y faire le 2 février la bénédiction des cierges, alors que l'aumônier est là ?

R. — Ad I. Est-il bien certain que, chez les religieuses dont il s'agit, la messe de communauté soit une messe *conventuelle* au sens canonique et liturgique du mot, tel que plus d'une fois l'*Ami* l'a défini [1] ?

Si ce n'est pas à proprement parler une messe conventuelle, il n'y a rien en elle, — puisque simplement lue, — qui dispense ordinairement de la récitation des prières finales de Léon XIII.

Cette messe de communauté fût-elle vraiment une messe conventuelle, il ne serait cependant pas interdit de la faire suivre des prières susdites : celles-ci *pourraient* alors être omises ; mais, jusqu'à nouvel ordre, l'omission n'en serait pas obligatoire [2]. L'aumônier ferait donc bien de déférer dans le cas au légitime désir de la supérieure, et de continuer à réciter à la fin de la messe basse de communauté les prières prescrites par Léon XIII.

Ad II. Il est préférable que le cordon requis pour la messe et autres fonctions sacrées soit en lin ou en chanvre (S. R. C., 22 janv. 1701, n. 2067, ad 7) et, par conséquent, de couleur blanche. On peut néanmoins se servir d'un cordon en soie (cf. *ibid.*) ou même en laine (S. R. C., 23 déc. 1862, n. 3118), et ayant même couleur que les ornements (S. R. C., 8 juin 1709, n. 2194, ad 3).

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 527, note ; 1926, p. 524 ; 1927, p. 94 et 806.
[2] Cf. *Ephemerides liturgicæ*, 1924, p. 66 et 254.

Ad III. Rappelons d'abord que, si l'on prêche à la messe, ce doit être, — conformément aux rubriques (Missel, *Ritus celebr. missam*, tit. VI, n. 6 ; cf. Cérém. des év., l. II, c. VIII, n. 48) et à la pratique des églises de Rome, — non pas après le *Credo*, mais immédiatement après le premier évangile. (S. R. C., 16 mars 1591, n. 9, ad 8).

D'après le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXII, n. 3), qui ne prévoit aucune exception, le prédicateur fait sur lui-même le signe de la croix avant de commencer son sermon.

A la fin du sermon, — même, suivant la plupart des liturgistes, lorsqu'il a lieu pendant la messe [1], — le prédicateur peut bénir le peuple en faisant un signe de croix avec la main, sans rien dire [2] ; mais il devrait s'en abstenir si l'évêque était présent.

Ad IV. Lorsque le prédicateur est autre que le célébrant, il est revêtu de l'habit que, dans l'église où il prêche actuellement, il a le droit de porter au chœur. Or, on ne peut jamais porter le rochet seul sur la soutane comme habit de chœur : « ... præterquam enim, dit Gardellini [3], solum rocchettum non possit haberi tamquam vestis ecclesiastica, nec in choro quis cum hoc tantum adesse possit. » Personne ne peut donc prêcher en rochet seul, ni en surplis à manches étroites qui imiteraient celles du rochet.

Si le prédicateur ne porte pas un costume prélatice ou canonial, il peut, là où telle est la coutume immémoriale, mettre une étole sur le surplis. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 21). La couleur de l'étole doit alors être conforme à celle de l'office du jour. (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad 6 ; 6 févr. 1892, n. 3764, ad 13).

Ad V. Dans l'économie de la liturgie, l'étole est un ornement sacré que tous les prêtres ont reçu dans leur ordination et dont ils jouissent non pas pour le revêtir arbitrairement, mais pour s'en servir dans les actes qui exigent le caractère sacerdotal. Elle n'est pas insigne de juridiction, d'office ou d'autorité [4].

Aussi est-il absolument prohibé de l'employer comme habit de chœur, c'est-à-dire pour assister à une fonction sacrée, quelle qu'elle soit, célébrée par un autre [5]. (Cf. S. R. C., 4 août 1663, n. 1275, ad 3 ; 11 sept. 1847, n. 2956, ad 5).

Ad VI. Lorsque, pour l'exposition publique ou la reposition du Saint-Sacrement, le célébrant est assisté d'un autre prêtre ou d'un diacre, ce prêtre ou ce diacre ne doivent être revêtus de l'étole qu'au moment où ils touchent un vase sacré contenant le Saint-Sacrement [6] ; le reste du temps, ils la portent repliée sur le bras gauche : [Assistens], dit Merati [1], « non debet adhibere stolam, nisi quando debet aperire ostiolum et pertractare Ssmum Sacramentum, seu ostensorium in alio loco collocare, seu e summo altari dimittere. Et statim ut has functiones peregerit, debet stolam a collo pendentem sibi auferre... »

[1] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 164, n. 229.

[2] Cf. Benoît XIII, *De benedictione populi in fine functionum ecclesiasticarum*, § IV, n. 17.

[3] *Adnotatio super decr. 2680*, Æsina. (Coll. auth. des décr. de la S. C. des Rites, t. IV, p. 317).

[4] Cf. de Conny, *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 70-76 ; Bourbon, *op. cit.*, p. 138-146 ; Hægy, *Manuel de Liturgie*, 13e édit., t. I, p. 27 et 28.

[5] Bourbon, *op. cit.*, p. 143, n. 207.

[6] Cf. Schober, *Cæremoniæ missarum solemnium*, art. VIII, c. III, B, § I, n. 2 ; Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 566, n. 61.

Ad VII. Au salut du Saint-Sacrement, lorsque, après une antienne ou des litanies dites à genoux, le célébrant lui-même chante ou récite quelque verset, il n'a pas à se lever pour cela, pas plus v. g. que, selon les auteurs [2], l'hebdomadier ne se lève à l'office pour dire le verset qui suit l'antienne finale à la Ste Vierge. Mais il est debout pour l'oraison.

Ad VIII. Un large esprit de mutuelle condescendance et, au besoin, un *modus vivendi* arrêté par l'Ordinaire, sont, pratiquement, les meilleurs moyens d'éviter, entre la supérieure d'une communauté de religieuses et l'aumônier, des conflits du genre de celui que notre honorable consultant nous laisse entrevoir.

Q. — Je constate qu'un bon nombre de prêtres chez nous, en disant la messe, ignorent une rubrique concernant la lecture de l'évangile : ils se tiennent au côté droit de l'autel tout comme ils se sont tenus au côté de l'épître, c'est-à-dire complètement tournés vers l'autel et vers le missel posé parallèlement aux chandeliers. A-t-on, quand on leur a appris à célébrer, négligé d'attirer leur attention sur la position spéciale prescrite pour la lecture de l'évangile ? Mon vieux Le Vavasseur, il est vrai, a besoin sur ce point d'être lu attentivement : il dit que le prêtre « se rend près du missel, se tourne vers le livre, etc. ; » il a dit plus haut que le servant doit placer le missel *obliquement*, mais il y avait moyen d'être plus clair.

Les Bénédictins de Lophem, eux, sont clairs tout à fait. Dans leurs images explicatives de la messe, ils campent le prêtre, pour l'évangile, presque de profil par rapport aux fidèles.

J'ai remarqué encore que plusieurs prêtres observent la position oblique au premier évangile de la messe, mais non à l'évangile de S. Jean, à la fin de la messe. Pourquoi ?

Abonné à l'*Ami* depuis huit ans seulement, j'ai vainement cherché dans la collection que je possède un rappel de la rubrique en question, et c'est pourquoi il m'a paru expédient de demander à votre liturgiste éclairé une consultation, qui fera auprès de plus d'un lecteur l'effet d'une révélation. — Il s'agit d'un détail qui n'est pas négligeable. En est-il de négligeable dans les cérémonies du saint sacrifice ?

R. — I. Il est marqué de façon assez claire dans le Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. VI, n. 1 et 2) que, pour lire à la messe le premier évangile, le prêtre doit se tenir obliquement du côté droit de l'autel, le visage tourné vers l'angle postérieur de la table de celui-ci [3] : « ... Missale sic locat, ut posterior pars libri respiciat ipsum cornu altaris, et non ad parietem, sive ad partem ejus contra

[1] *Thesaurus sacr. rituum. etc.*, part. IV, tit. XII, n. 29.

[2] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, p. 261 ; Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 177, n. 655 ; Martinucci, *Manuale sacr. cæremoniarum*, l. II, c. I, n. 51 ; Schober, *op. cit.*, art. XV, c. II, n. 13, etc.

[3] Sur la raison de la position du célébrant pendant la lecture de l'évangile, voir : de Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 136 ; Fortescue, *La messe* (trad. de Mgr Boudinhon), p. 375.